

גיבורי תרבות ועבודת גיבורים

האם יוכל חקר התרבות לפתוח מפגש פורה בין מדעי האדם והחברה השונים? דיון בספרו האחרון של אדוארד סעיד, תרבות ואימפריאליזם (1993) מדגים את הבעיות הכרוכות בניסיון להשתמש בכלי ביקורת הספרות לצורך ניתוח תהליכים בתרבות. הפרשנות כפרדיגמה ל"ביקורת התרבות" יכולה להישאב על נקלה אל תוך המשחק התרבותי, על גיבוריו, כוהניו ונביאיו.

לקראת סוף המאה נישאת המלה תרבות בפי כל. מדינאים וחזאים מקפידים לשזור בנבואותיהם 'מלחמות תרבות' המשמשות ובאות; כל מבט שטחי במתרחש באקדמיה מאשר, כי יש קוניונקטורה ל'תרבות'. גם במחקר ההיסטורי מסתמן תהליך, שבמהלכו פונים רבים מנציגי ההיסטוריה החברתית ה'קשה' של שנות הששים והשבעים בהדרגה לחקר אמונות, טקסים וחיי יום-יום. בתחילה התנהל התהליך בחלקו תחת הכותרת ה'היסטוריה של המנטליות' (histoire des mentalités), אך מאז שנות השמונים הולכת ותופסת את מקומה ה'היסטוריה התרבותית' ולעתים ה'אנתרופולוגיה ההיסטורית'. המגמה משתלבת בחלקה בהתפתחויות בסוציולוגיה של התרבות, אשר הפכה מחדש לתחום מחקר תוסס, ובחלק מן המקרים שבה לעסוק בתהליכים ארוכי-טווח, המצריכים כלי מחקר היסטוריים. מסתמן אם כן נסיון חשוב, שאם יצליח, יאפשר למזג תחומי מחקר ולבחון במשותף בעיות, שנבחנו עד עתה מנקודות-ראות שונות במסגרתן של דיסציפלינות נפרדות. ליוזמה אחת כזו שותף גם כותב שורות אלה.

טבעו של תהליך כזה שהוא מלווה רעש וצלצולים, תרועות ניצחון וקולות שבר. ישן וחדש משמשים בו בערבוביה. ההיערכות המחודשת מאפשרת מצד אחד למסורות מחקריות מבודדות, כגון האתנולוגיה או הסמינטיקה, להפרות את הדיון המתחדש; מצד שני היא מאפשרת את מחזורן של אופנות ישנות וקנינות עתיקות, כאשר מנסים למשל להפוך את הפרשנות הספרותית לפרדיגמה המרכזית של בחינת תהליכים תרבותיים, מגמה המשתלבת לעתים ב'ביקורת התרבות', שברבות ימיה היתה לה עדנה.

המפגש בין הדיסציפלינות השונות יכול להיות פורה מאין כמותו, אך בינתיים הוא בחלקו מפגש מדומה, שכן עמימותו של המושג 'תרבות' וריבוי משמעויותיו הם עניין ידוע. כמספר הגישות, כן מספר הגדרות התרבות, המפורשות או המובלעות. הערפול מחמיר עוד יותר כתוצאה מן השימוש האינפלציוני במונח 'תרבות', הנובע מאילוץ האופנה. עדות מובהקת לדבר היא הנטייה הגוברת להצמיד את המונח 'תרבות' או נגזרותיו כתוספת 'מעודכנת' לכל כותרת 'מיושנת' – לא 'רפורמה' סתם, אלא 'רפורמה תרבותית', לא 'משפט' בעלמא, אלא 'תרבות משפטית'. כך יכול כל 'תהליך חברתי' להפוך במשיכת קולמוס ל'תהליך תרבותי'. התוסף ה'תרבותי' אינו מסמן בהכרח תמורה משמעותית בהמשגת מושא המחקר. ככל שמדובר במחקר ההיסטורי, חסרה גם התבוננות מחודשת במסורת ההיסטוריוגרפית עצמה, כלומר במסורת ה'היסטוריה התרבותית', שפרחה לפני מלחמת העולם הראשונה, על מעלותיה וחולשותיה, על אפשרויותיה המוחמצות ומגבלותיה העקרוניות. יותר מכך, הקוניונקטורה של ה'תרבות' נראית מבחינות רבות כחזרה על מהלך דומה שהסתמן בסוף המאה התשע-עשרה, מהלך אשר הניב כמה מן הדיאגנוזות הקלאסיות של תקופתנו. מתבקש היה לכן לשחזר במסגרת מחקר היסטורי את ההקשר הכולל, שבו התרחשה הקריירה המפליאה של ה'תרבות', באופן שישפוך אור על הקוניונקטורה הנוכחית שלה. הפניה אל התרבות – אם לא תישאר בגדר תיבה ריקה או אצטלה חדשה לפולחן הקולטורה עתיק היומין – יכולה לפתוח מפגש פורה בין מדעי האדם והחברה השונים, בתנאי שתלווה בפיתוח מערכת מושגית

משותפת, שתאפשר הפרייה הדדית, גיבושן של הנחות עבודה משותפות ושאלה ביקורתית של שיטות מחקר ומסקנות. אך התהליך עדיין בעיצומו, ואפשר מאוד שלא יבשיל כלל. הנסיונות לכונן מחקר שיטתי של התרבות יכולים להישאב על נקלה אל תוך המשחק התרבותי עצמו, שאותו באו לתאר ולהבהיר.

תרבות ואימפריאליזם לפי אדוארד סעיד

בתוך שדה רחב זה הפכה עבודתו של אדוארד סעיד, חוקר פלסטיני היושב בניו-יורק, לאחת מנקודות ההתייחסות החשובות, בעיקר מאז פרסום ספרו *Orientalism* (1978). סעיד, שהתמחותו בספרות אנגלית והשוואתית, הציע בספר ביקורת מקיפה של השיח המזרחני בדבר ה'מזרח'. הספר פתח ויכוח ער וחשוב על ייצוגים תרבותיים קולוניאליים ועל הדרך שבה היצגים ודימויים, המעוגנים ביחסי כוח פוליטיים, מיתרגמים לדפוס ייצוג 'מדעיים' ולפרוצדורות מחקריות. מאמריו הרבים של סעיד, למשל דיונו הביקורתי בתרומתו של מישל פוקו (Foucault) לניתוח יחסי כוח, זכו אף הם לתהודה רבה. רבים מספריו האחרים של אדוארד סעיד, כגון שאלת פלסטין שיצא לאור בעברית, מוקדשים לשאלות פוליטיות מובהקות. סעיד עצמו נחשב לאחד האינטלקטואלים הפלסטיניים הבולטים ביותר, שעמדותיו העצמאיות קנו לו מתנגדים וחסידיים רבים.

בספרו החשוב האחרון, תרבות ואימפריאליזם (1993) פונה אדוארד סעיד מחדש לבעיות היסוד, שהעסיקו אותו בספרו אוריינטליזם. הפעם מבקש סעיד להציע מודל של ניתוח תרבותי-פוליטי, המבוסס על ניתוח הקשרים שבין תרבות ואימפריאליזם. באמצעות הדיון בספרו של אדוארד סעיד, תרבות ואימפריאליזם אני מבקש להבהיר כמה בעיות עקרוניות בחקר התרבות. אין הכוונה להציע ביקורת מפורטת של הספר אלא להבהיר שאלות מתודולוגיות בחקר התרבות באמצעות התמודדות עם אופציה מרכזית בתחום. הדברים נכתבים, יש לומר, מתוך הערכה רבה לסעיד האיש, ואין להם נגיעה ישירה לפולמוסים הפוליטיים, שבם הוא מעורב כעת. הם נכתבים מתוך תקווה, שבתוך שדות הכוח ובעיצומו של העימותים הפוליטיים המעצבים את חיינו, ניתן לקיים ויכוח מתודולוגי ענייני מתוך כבוד הדדי.

בתרבות ואימפריאליזם מבקש סעיד לנסח אלטרנטיבה פוליטית לשני כוחות מתעצמים. מן הצד האחד הוא מבקש להתמודד עם מגני עליונות ה'מערב', המבקשים להשתמש בקנון התרבותי ה'מערבי' ככתב-זכויות, המעניק לגיטימציה לשליטתו הכלכלית והפוליטית של ה'מערב' בשאר העולם. מן הצד השני מבקש סעיד להתמודד עם נסיונות להציב מול ה'מערב' תרבות 'ילידית' חלופית, שהיא כולה מיקשה אחת, מטהרת מאינטראקציות עם תרבויות 'זרות' ומנשלות. בעיני סעיד, הנסיון לבנות עבור קבוצות מדוכאות 'אני' אתני, אותנטי וסופי בעזרת "פתוס של זהות" הוא כושל ומסוכן (עמ' 43, 276). סעיד שואף לנסח דרך שלישית, שאינה נזקקת לבדיות בדבר טוהרה הראשוני של התרבות הילידית כדי להתמודד מול האפולוגטים החדשים והישנים של האימפריאליזם. לשם כך הוא מנסה בספרו להראות את התלות ההדדית בין התרבויות של חלקי העולם השונים, שתולדותיהם שונות אך אחוזות זו בזו לבלי-הפרד. יש לי סימפטיה רבה לעמדה שסעיד מבקש לנסח ולאי-הנחת הפוליטית שביסודה. לא ברור לי, אם הוא אכן מצליח בניסיונו לנסח חלופה פוליטית ברורה ועמידה; אני מסופק עוד יותר, אם הכלים שבהם הוא משתמש – כלי ביקורת הספרות המסורתית, על פולחן היצירות והיוצרים האופייני לה – מתאימים לכך.

לאחר פרק מבוא, שבו שוטח סעיד את שיטתו, מוקדש הראשון בין שני פרקי הספר המרכזיים לפרשנות כמה מן ה"טקסטים התרבותיים הגדולים" של אירופה וארצות-הברית (עמ' XV, 13, 197) כדי למצוא את העקבות שהותירה בהם השליטה האימפריאלית (אוסטין, פארק מנספילד; קונרד, בלב המאפליה; קיפלינג, קיט; נרדי, אאיזה); הפרק השני מתמקד בסדרת טקסטים פוליטיים יותר, כגון של פראנץ פאנון (Fanon) ו-C.L.R. James. פרק סיכום קצר מביא את מסקנותיו של סעיד ומנסה כמה הצעות פוליטיות. סעיד מצהיר, כי הספר

יעסוק ביחסים בין תרבות ואימפריאליזם "לא בסדר כרונולוגי פשוט" ואף לא בצורת "נרטיב אנקדוטלי", אלא בצורת "תיאור גלובלי (אך לא טוטלי)" (עמ' 233).

לאומיות לא לאומנית?

לא כאן המקום להרחיב ביחס לעמדתו הפוליטית של סעיד, ובהמשך הדברים אתמקד במה שיש לסעיד להציע לצורך ניתוח תהליכים בתרבות. ובכל זאת, כיוון שאחת ממטרותיו המרכזיות של הספר היא להדגים את הרלבנטיות של ניתוח פוליטי לכל דיון בתרבות, יש מקום להעיר כמה הערות על הניתוח הפוליטי והחברתי המוצע בו. דווקא בספר המבקש להדגים את חשיבותו של ההקשר הפוליטי לניתוח תרבותי, והמסתמך על ביבליוגרפיה עשירה ומעודכנת של ספרות מחקר בנושא, נותר ההקשר הפוליטי עמום ומעורפל. סעיד מציע שתי הגדרות שונות ביסודן של מושג-המפתח 'אימפריאליזם', פעם כ"שליטה באדמה" (עמ' 5, 93), ופעם כחיס של שליטה על חברות פוליטיות אחרות (עמ' 8), ואינו מכריע ביניהן. ערפול כזה אינו מאפשר להבחין בין דפוסי-השליטה האירופיים על חברות חוץ-אירופיות בעת-החדשה המוקדמת או לפניה, ובין אלה שהופיעו עם התיעוש והקפיטליזם במאה התשע-עשרה (עמ' 268). קלסטרן של האימפריאליזם שבכותרת הספר נותר מעורפל. בתיאוריו של סעיד אין מעמדות או קבוצות חברתיות (לכל היותר הוא עושה מדי פעם שימוש באפיון ה"בורגנות הלאומית" אצל פאנון). עוני, ניצול ושווד קולוניאלי נותרים בגדר קטגוריות מופשטות; סעיד מפנה את הקורא לעשרות מחקרים היסטוריים, אך הטקסט שלו עצמו לעולם אינו נעשה מדויק ומוחשי מספיק כדי להראות את היחס שבין תהליכים חברתיים בחלקי העולם שנשלטו על-ידי האימפריות הבריטית, הצרפתית והאמריקאית ובין הדפוסים התרבותיים שאותם הוא מבקש לנתח. כך למשל הוא מסכם את דיונו בתהליכי דקולוניזציה:

"לסיכום, דקולוניזציה היא מאבק מורכב מאוד על מהלכם של גורלות פוליטיים שונים, היסטוריות וגיאוגרפיות שונות, והוא שזור ביצירות של הדמיון, במחקר ובמחקר-שכנגד. המאבק לובש צורה של שביתות, מצעדים, התקפות אלימות, פעולות-תגמול וגמול-שכנגד. מרקמו עשוי גם ממחברי-רומאנים ומפקידים קולוניאליים הכותבים למשל על טבע המנטליות היהודית, על הרנטה הקרקעית בבנגל, או על מיבנה החברה היהודית; ובתגובה לכך, מהודים, הכותבים רומנים התובעים חלק גדול יותר בשלטון, אינטלקטואלים ונואמים, הקוראים להמונים לחיובות גדולה יותר לעניין העצמאות ולהתגייסות למענו." (עמ' 264-265)

פיסקה זו מדגימה כמה תופעות. ראשית, רשימת-המצאי של דפוסי הפעולה בולטת בבנאליות ובסתמיות שלה על רקע עושרם של מחקרים על ההיסטוריה החברתית והתרבותית של תהליכי דקולוניזציה המצויים בידינו. שנית, בעוד שהפעולות הפוליטיות המובהקות נותרות בגדר רשימה מופשטת חסרת נפשות פועלות (שביתות, מצעדים, התקפות אלימות) הטקסט של סעיד נעשה מעט קונקרטי רק כשמדובר בהפקת טקסטים (רומנים על מנטליות, "מחקרים על מיבנה החברה") וחשוב עוד יותר: הסוכנים הפעילים היחידים בתהליך הדקולוניזציה, שאותם מזכיר סעיד, הם "מחברי רומנים", "פקידים הכותבים מחקרים", "אינטלקטואלים ונואמים"; מולם ניצבים בלשונו של סעיד, "ההמונים" אליהם פונים ה"אינטלקטואלים". זהו דפוס תיאור אריסטוקרטי מובהק של תהליך היסטורי.

אך לא רק קלסטרן החברתי של הקולוניות והקולוניות-לשעבר נותר מטושטש; לאירופה עצמה אין בספרו של סעיד היסטוריה חברתית ודינמיקה תרבותית משלה: קונפליקטים חברתיים בתוך אירופה אינם ממלאים בספרו כל תפקיד בניתוח תרבות האימפריאליזם. שני גורמי ההסבר היחידים, שבהם עושה סעיד שימוש, הם העימות עם "היליד", המציב אתגר לשליטה האירופית, וקיומה של תחרות בין אימפריות אירופיות (עמ' 228). כאן נוהג סעיד כאוריינטליסט של ממש, המכונן לעצמו 'מערב', שכולו מיקשה אחת. אך התמונה אינה נעשית מורכבת ומדויקת יותר, כאשר סעיד פונה לעסוק בעולם הערבי. בצד דיאגנוזה מפוקפקת של שורשי

המיליטריזם בחברות המזרח-התיכון (עמ' 362, 372), הוא כותב: "עבור כל מי שחושב, שיש לעולם הערבי מידה סבירה של לכידות פנימית, האווירה הכללית של בינוניות ושחיתות ששוררת" בו, היא "חידה ואכזבה" (עמ' 363). מכל ההכללות האפשריות בדבר מצבן של חברות ערביות כיום, בוחר סעיד בהוקעה המוסרנית, שאינה פוליטית בהכרח ("שחיתות"), ובמילת-הצופן של האליטיזם האינטלקטואלי: ההאשמה ב"בינוניות". לאחר שורות כאלה יכול הקורא לצפות בביטחון להופעתו בטקסט של אויב-תרבות אמיתי, למשל הטלוויזיה, וזה אכן מופיע (עמ' 386).

הספקות ביחס לגישתו של סעיד גוברים, כאשר סעיד מנסה להציב כחלופה ללאומנות או לאידאולוגיה ילידית טהרנית או גזענית (nativism) מין לאומיות אנטי-אימפריאליסטית. כאן נראה שסעיד נופל לאותם פחים, שהוא עצמו שירטט במבוא לספרו. שוב ושוב נזקק סעיד לניסוחים, מהם משתמע שהוא אכן מאמין באחדותה הבראשיתית של האומה הקולוניאלית, ואינו מוכן להותיר מקום לאפשרות, שאומה זו התהוותה מתוך השליטה הקולוניאלית עצמה או מתוך הדינמיקה של המאבק נגדה – או אפילו שנוצרה על-ידי המבנים המדיניים הפוסט-קולוניאליים: "הטרגדיה של ההתנגדות לאימפריאליזם" היא שעליה "להחיות צורות [תרבותיות], שנוסדו על-ידי התרבות של האימפריה או שהושפעו ממנה או שהיא הסתננה לתוכן" (עמ' 253); תפקיד ההתנגדות הוא להקים מחדש את אחדותה של ה"קהילה" שנהרסה, הוא מצטט אחרים בהסכמה (עמ' 253), ובמקום אחר הוא מסכם:

"שלושה נושאים גדולים עולים בהתנגדות התרבותית הדה-קולוניאלית... הראשון הוא כמובן העמידה על הזכות לראות את ההיסטוריה של הקהילה במלואה, באופן קוהרנטי ואינטגרלי. להחזיר את האומה הכבולה לעצמה." (עמ' 259)

החלפת המונח "אומה" ב"קהילה" לא תועיל: מחקר היסטורי לא יוכל להניח מראש, כי קיימת "קהילה" בראשיתית בעלת "זהות" נפרדת, כפי שמשמע מן הקריאה "להחזיר את האומה הכבולה לעצמה". ומה פירושה המדויק של קריאתו של סעיד לעמוד על "הזכות לראות את ההיסטוריה של הקהילה במלואה, באופן קוהרנטי ואינטגרלי"? בהקשר הדברים, ולאור השאיפה "להחזיר את האומה הכבולה לעצמה", נראה כי כלולה בהם ההנחה המובלעת, כי ל"קהילה" משועבדת היתה אכן בהכרח היסטוריה "קוהרנטית". אך להנחה כזו אין מקום. מדוע לא נניח, למשל, שלנשלטים היתה היסטוריה פרגמנטרית, שסועה ומוכת סתירות – היסטוריה של שיעבוד? קשה מאוד לראות, כיצד יוכל סעיד לנסח גרסה חלופית, "נדיבה" יותר של הלאומיות (עמ' 262), כאשר אחד מהסבריו לדמותה הממשית במציאות הפוליטית הוא, שה"אידי-אמינים והצדאם-חוסיינים חטפו את הלאומיות [כבת ערובה] באופן מלא ומזעזע כל-כך" (עמ' 264). הדברים נעשים מפוקפקים עוד יותר, כאשר סעיד מסביר, כי עבורו, לאומיות (nationalism) היא "הכוח המגייס, שהתגבש לכלל התנגדות לאימפריה זרה וכובשת מצד עמים, המחזיקים בהיסטוריה, דת ולשון משותפות" (עמ' 269). ראוי לשים לב, כיצד מרכיבי ההגדרה הדוגמטית הוותיקה של הלאומיות – שותפות "היסטוריה, דת ולשון" – מגיחים כאן מחדש בלב הטקסט הקונסטרוקטיביסטי לכאורה, וכיצד המיתוס הלאומני, המציג את ה"אומה" כמבוססת על שותפות בראשיתית, חוזר ומופיע בטקסט, אשר מרבה כל-כך לצטט מחקרים, שעיקר עניינם דווקא להראות, כי אחדות כזו אינה בהכרח נתון ראשוני אלא לעתים קרובות אחדות, שהתהוותה והושלטה בתוך תהליכי בנייתן של "אומות".

עבודת הקנון

ניתוח האימפריאליזם, ובאופן כללי יותר, בחינת תהליכים פוליטיים, הם המרכיב האחד של הצעתו של סעיד; אותם הוא מבקש לקשור בניתוח התרבות. אך תפיסת התרבות של סעיד מעוררת קשיים חמורים לא פחות. אף שסעיד מסתייג בכמה מקומות בספרו מהגדרת התרבות של מאת'יו ארנולד, על-פיה תרבות היא אוסף המיטב שנוצר, הרי הוא פועל בכל ספרו מתוך הגדרה כזו ממש: הוא מצהיר, שיעסוק ב"טקסטים גדולים של ספרות

המערב" (עמ' xvi), ב"יצירות המופת הקולוניאליות הגדולות" (עמ' 35; וראו גם עמ' 12). קריטריון הבחירה בטקסטים העומדים לניתוח אינו למשל השאלה, באיזו מידה היו נפוצים או מצוטטים (עמ' 80), או איזה תפקיד מילאו בפועל בהפצת דימויים כאלה או אחרים של האימפריאליזם, אלא זאת בלבד: שהם טקסטים שסעידי מעריך ומעריץ (עמ' xv). הוא קורא לנו "לפרש מחדש את הארכיון התרבותי המערבי" (עמ' 59), לקרוא מחדש את הקנון הספרותי (עמ' 71). העיסוק הבלעדי בפירוש המחודש של הקנון הספרותי כרוך בבעיות קשות, הן לאור המטרות הפוליטיות שסעידי הציב לעצמו והן כהצעה לאסטרטגיה בחקר התרבות.

בספר שכותרתו 'תרבות ואימפריאליזם' הייתי מצפה למצוא, למשל, ניתוח בדבר הדרך שבה 'אימפריה' הפכה שם-צופן לחלומות על רווחה ובניית חיים חדשים במקומות רחוקים; בלי תיאור מדויק של ארגון הצופן התרבותי הזה, של התבססותו ושל התמורות שחלו בו, לא נוכל להבין את התמיכה העממית בשליטה אימפריאלית, לא את תנועות ההגירה ולא את המשברים, שליוו את התמוטטותן של אימפריות לאחר מלחמת-העולם השנייה. הייתי מחפש בספר כזה תיאורים של מיוזיק-הול וסרטים, של מוצרים קולוניאליים ששינו את פני התפריט והאופנה האירופיים, של הדרך שבה תוצרת אירופית עיצבה מחדש את הנוף הקולוניאלי, וכמובן, של הפעילות הטקסטואלית המלווה את האימפריאליזם המודרני – תיאורים מדעיים של מרחבי-שליטה קולוניאליים לשימושם של חוקרים, אדמיניסטרטורים, מדינאים, תעשיינים, סוחרים, ובצידם – עלונים ומדריכים למהגרים, גלויות, ספרי-זכרונות של מהגרים, מכתבים הביתה וכתבות עיתונאיות. הייתי מצפה ללמוד מספר כזה, למשל, על הדרך שבה תעשייה ספרותית במטרופולין יכולה לעצב את הרפרטואר הספרותי של הקולוניות-לשעבר: עניינים ארציים, כמו למשל תפקידם של בתי-ההוצאה הצרפתיים באפריקה הפרנקופונית.

סעידי אומנם רומז לכמה מאלה (בעיקר לתיאור המונומנטלי של מצרים בידי חוקרים צרפתיים בעקבות כיבושי נפוליאון, שבו עסק כבר בעבר), והביבליוגרפיה העשירה שהוא מביא בספרו רוחשת מחקרים, העוסקים בשאלות כאלה, אך הוא עצמו מתמקד כמעט אך ורק בקנון הספרותי האירופי. כדי למנוע אי-הבנות: איני מבקר את סעידי על שלא כתב את הספר שהייתי רוצה לקרוא: טענתי היא, כי לאור המטרות שהוא-עצמו הציב לספרו, החלטתו לעסוק אך ורק בפרשנות ה"טקסטים הגדולים" מכשילה אותו. אם כוונתו של סעידי היא אכן להאיר את תפקידו של הייצור התרבותי בתהליכי שליטה אימפריאלית, כי אז ההתמקדות ב'שמות הגדולים' וב'טקסטים הגדולים' מגבילה מאוד את הרלבנטיות של מסקנותיו להבנת האימפריאליזם המודרני. אם אכן שאלת היסוד שלו היא, כיצד הושגה הסכמה בבריטניה, צרפת וארצות-הברית לשליטה בעמים ובנחלות רחוקים (עמ' 59), קשה להבין, מדוע כמה רמזים אצל ג'יין אוסטין חשובים יותר לבניית השקפות על הקולוניות מאשר, למשל, תרבות המיוזיק-הול. כיצד יכול חוקר לדעת מראש, כי הטקסטים הגדולים שהוא מפרש מילאו תפקיד משמעותי כלשהו בבניית היצגים אימפריאליים, כאשר אין הוא עוסק בקהליהם, אינו בוחן את הדרך שבה נקראו והובנו ואינו מסמן אפילו דרכים לברר זאת? מושג התרבות הצר, שבמסגרתו פועל סעידי, עומד בסתירה ברורה ליומרתו הפוליטית הרחבה.

הקנון והתרבות

כאן מתבקשת שוב הבהרה: איני מבקר את סעידי על כך שהשאיר מחוץ לתמונה את התרבות העממית מתוך עמדה פופוליסטית כלשהי; אך ספר, החותר על דגלו את ההקשר הפוליטי והחברתי הרחב (למשל עמ' 14), וחוזר ומזכיר לקוראיו את ה"פוליטיקה", אומר לנו מעט כל-כך על הפוליטיקה של התרבות עצמה ודן בתרבות כאוסף של תוצרים מוגמרים בלבד. הקשר בין פוליטיקה ובין תרבות נותר כאן קשר פרשני בלבד – הפוליטיקה כאפשרות נוספת של קריאה פרשנית בתוצרים תרבותיים, תוך התעלמות מתהליכי הייצור בתרבות, מן הדינמיקה שלה-עצמה (הכוללת כמובן 'פוליטיקה'). הקטע המעניין ביותר בספר, לטעמי, הוא כאשר סעידי זונח את מעגל האינטרפרטציה הספרותית, ומתאר משהו מתהליך התהוותה של אאידה (איני מבקש בכך לקבוע כל

עמדה לגבי טיב מסקנותיו של סעיד בעניין אלא להצביע על המהלך המתודי בלבד). כאן מציע סעיד לפחות דפוס קישור מעניין הרבה יותר בין אימפריה ותרבות: נסיונו של ורדי לבסס לעצמו מעמד מיוחד במרחב התרבותי, כאמן טוטלי המבקש לשלוט בכל תהליך הייצור, נפגש לפי סעיד במרחב חברתי ותרבותי אימפריאלי – מצרים של הח'דיב אסמאעיל – שנדמה, כי יוכל לאפשר לו לממש חלק מיומרותיו (עמ' 138-139). כאן הקשר בין תרבות ואימפריה אינו קשר פרשני בלבד בין תוצרים מוגמרים, אלא זיקה פוטנציאלית בין שדות-כוח, המאפשרת למצב הקולוניאלי לחולל תמורה במעמדו היחסי של אמן בשדה תרבותי (ועדיין מסכם סעיד את ניתוחו בלשון שונה, שאינה מצביעה על יחס יצרני בין שדות אלא על דמיון בין מוצרים ו'תפישות': ניתן להבחין במקרה זה בדמיון בין "התפיסה האימפריאלית של האמן" לבין "התפיסה האימפריאלית של העולם הלא-אירופי" [עמ' 140]).

ברוב רובו של הספר נותר עם זאת היחס בין 'אימפריה' ו'תרבות' יחס פרשני טהור (עמ' xxiv); אין הוא מנסה לשחזר יחס בין תהליכים תרבותיים אלא להציע קישורים פרשניים בין תוצרים מוגמרים, שבו השליטה האימפריאלית אמורה 'להאיר' את הטקסטים המקודשים, להציע 'קריאה נוספת' שלהם. בכך אין שיטתו שונה מנסיונות להעניק לנו 'אפלטון' פמיניסטי או אנטי-פמיניסטי, ממש כשם שלפני-כן ניפקו לנו הפרשנים 'אפלטון' שמרני או מהפכני לפי הטעם: ה'קריאות' המתחרות האלה הן חלק מפולחן יצירות המופת. הפונקציה העיקרית שלהן היא להטעין מחדש את מושאי-הפולחן ביחס הפולחני היות. הן המלעיזים על יצירות המופת והן המגניבים עליהן שותפים למשחק המתמיד של in ו-out בתחומי הקנון, משחק שאותו עצמו צריך היה לבדוק במסגרת מחקר התרבות.

סעיד מבטיח לקוראיו, כי הקריאה האימפריאלית, שהוא מציע לטקסטים הקנוניים, תשפר את הבנת היצירות. באופן זה הופך ה'אימפריאליזם' למימד פרשני נוסף במסגרת החיפוש האין-סופי אחר רבדי משמעות ביצירות המופת. הקריאה בהקשר האימפריאלי, מבטיח סעיד, "תעשיר את קריאתנו בטקסטים התרבותיים הגדולים" (עמ' 197, וכן למשל עמ' xv, 13). גם אם נניח שכך הוא הדבר, קשה לראות, כיצד תוסיף הקריאה להבנת מנגנוני השליטה האימפריאליים, או להבנת הדינמיקה של תרבויות.

גיבורי תרבות ועבודת גיבורים

סעיד עומד על כך, שהטקסטים האימפריאליים מכוננים 'אנחנו' מערבי אקסקלוסיבי, מול 'הם' קולוניאלי. אך הוא עצמו, בהשתתפותו בפולחן 'יצירות המופת', מכונן 'אנחנו' תרבותי, חיץ חברתי ותרבותי, המפריד את משתתפי פולחן יצירות-המופת, אלה שבאו בקהלן ורשאים לקחת חלק במשחק הפרשנויות האינוסופי שלהן, מכל האחרים (ה'המונים'?) ה'בינוניים'(?), הנמצאים מחוץ למעגל הקסום. אנחנו, כותב סעיד, "אחוזים ביחסים החברתיים", ולכן "ראוי שאנו האינטלקטואלים, ההומניסטים והמבקרים, נבין את ארצות-הברית בעולם האומות והכוח" כמשתתפים ולא כמשקיפים מנותקים (עמ' 65). דברים כדברנות. המודעות למקומה של ארה"ב בעולם היא בלי ספק מבורכת; אך מה בדבר מקומו של סעיד עצמו בתוך מערך הכוחות בחברה האמריקנית? הקונקרטי-לכאורה של הפניה אל הפוליטיקה הגלובלית מסיחה את הדעת מן הג'סטטה החשובה עוד יותר של הטקסט הזה, המנסה לכונן מחדש – תוך הטפה – את ה"אנחנו" האקסקלוסיבי כל-כך, "אנו האינטלקטואלים, ההומניסטים והמבקרים".

"רשימת השמות הגדולים בספרות ובהגות האנגלית, שכתבו על הודו, היא מרשימה באופן מדהים, שכן היא כוללת את ויליאם ג'יימס, אדמונד ברק, ויליאם ת'אקריי, ג'רמי בנתאם, ג'יימס וג'והן סטיוארט מיל, לורד מאקולי, הארייט מרטינו, וכמובן, רודיאד קיפלינג" (עמ' 160).

הנה הם צועדים בסך, האלים, מעט מבוששים וחוששים, אך סמוכים ובטוחים שלאחר שנזרוק בהם מעט בוך, נשוב למלאכת-הקודש. מולם מציב סעיד רשימת-נגד, ומשרטט את

"המרחב הקוסמופוליטני, המונע על-ידי שורת מחברים בולטים בזירה הבינלאומית, כמו סלמן רושדי, קארלוס פואנטס, גבריאל גארסיה מארקס, מילן קונדרה, המתערכים [בפוליטיקה] לא רק כמחברי רומנים אלא גם כפרשנים וכמחברי-מסות." (עמ' 399)

סעיד אינו עסוק בבחינה חילונית של פנתאון האלים, אלא בבניית פנתאון-שכנגד, על בסיס אותם עקרונות עצמם. האם מוגזם להסיק, כי הדמיון הבסיסי באופן כינונם של הפנתאון, הקנון וקהילת המאמינים הוא זה שמניח את היסוד ל'פשרה היסטורית' אפשרית ביניהם, במלים אחרות: מבטיח ל'חדשים' בסופו של דבר כרטיס כניסה לפנתאון של ה'ותיקים'?

אין זה מודל חדש לניתוח תרבותי אלא היסטוריה בנוסח הישן, זו של שמות גדולים ואנשים גדולים, היסטוריה כעבודת גיבורים. ברור מתוכה, כיצד תופס סעיד את עצמו ואת דומיו, ואיזה תפקיד הוא מייעד להם. האם כך מבקש סעיד "לחתור תחת סמכויות מקובלות" (עמ' 337)? פרוגרמות אינטלקטואליות מעין זו מלוות כרגיל במיתוס הפתטי בדבר העבר האבוד, שבו היה האינטלקטואל זוכה לאוזן קשבת, למבט מעריץ: "האינטלקטואל הכללי רחב-האופקים נעלם" (עמ' 398).

הקנון ואני

עבור סעיד מובן מאליו, שקיימות יצירות מופת, שיש להן ערך על-זמני; אפשר, כמובן, לחשוף את צידן האפל – ידיעות בדבר צידם האפל של מושאי הערצתנו שייכות לפרקטיקה הפולחנית ממש כמו קריאות-ההתפעלות, שאנו נדרשים להפיק בנוכחותן; אפשר גם להרחיב את הקנון ולהכליל בו כמה יצירות ויוצרים נוספים; אך בשום מקום אין מוסד הקנון עצמו עומד לבדיקה. תחת זאת, שזור ספרו של סעיד הוראות שימוש ביצירות המופת, שהרי כידוע, היצירות עצמן אינן מבטיחות תגובה נאותה מצד קהליהן, ועבודת הכשרה, פרשנות וקידוש דרושה כדי שהקורא ילמד להפיק את התגובה הנאותה. משימת הקורא, כותב סעיד, היא "לא לאבד תחושה היסטורית אמיתית" של ההתניות החברתיות והפוליטיות של היצירה, אך גם לא "הנאה והערכה מלאות" שלה (עמ' 116). ובמקום אחר:

"אני מאמין שספרות מסוימת היא אכן ספרות טובה, וחלקה באמת רע, ואני נשאר שמרן לחלוטין כאשר המדובר – אם לא בערך המושיע של קריאת קלאסיקון לעומת הצפיה במסך הטלוויזיה – בקידום הפוטנציאלי של הרגישות והתודעה באמצעות הקריאה והפעלת השכל." (עמ' 386)

במקום אחר קורא סעיד להשקיע "לא בסמכויות, דוקטרינות ואורתודוקסיות מוצפנות, לא במוסדות ומטרות מבוססות, אלא בסוג מיוחד של אנרגיה נומדית, מהגרת, ואנטי-נרטיבית." (עמ' 337). גם אם נניח לרגע לעמימותם של הדברים (נומדים אנטי-נרטיביים רוחשים בזמן האחרון לא רק אצל סעיד), כמה חלולה נשמעת קריאה זו בספר המושתת כולו על הכרה בסמכות התרבותית, על עבודת גיבורים ועבודת היצירות האופיינית לה.

גבולות הפרשנות

כאשר התרבות מצטמצמת ל"ספרות גבוהה", היצרנים – ל"יוצרים הגדולים", והתוצרת – לתוצרים המוגמרים המקודשים, נעלמת בסופו של דבר גם הספרות עצמה מן העין. אין בניתוחו של סעיד מקום למוסדות ספרותיים, לבתי-הוצאה, לעורכים, להתארגנויות ספרותיות, לאמצעי ייצור; הרי זה כאילו אין בין אימפריה וספרות אלא היחס הפרשני שבין טקסטים ובין 'מציאות פוליטית' מופשטת, ולא פוליטיקה ספרותית, מוסדות, דגמים ספרותיים ורפרטוארים מוכנים. וכיוון שאין סעיד מציע שום תיאור של מנגנוני התיווך והתמסורת שבין תהליכים חברתיים ותרבותיים, למשל בין הפקת טקסטים ספרותיים ובין שינויים מבניים – כלכליים, ארגוניים, פוליטיים – חוזר ונשנה בספרו קצף פרשני, כאשר הוא מדלג דילוג גדול ובלתי-מבוסס מן הטקסט – אל המשמעות הפוליטית המיוחסת לו. וכך, גם במסגרת הפרדיגמה הפרשנית לניתוח 'תרבות' שסעיד בחר לעצמו

ניכרים קשיים. ליצירות ה"גבוהות" מעניק סעיד מראש מעמד מיוחד, שכן "הזיקה ההיסטורית" של "יצירה ספרותית מינורית" לחברה ניכרת בבירור: "ארציותה היא פשוטה וישירה", בניגוד ליצירה הגדולה, אשר מחוללת "הצפנה של הניסיון" (עמ' 116). סעיד גם אינו צריך לקרוא יצירות "נמוכות" כדי לדעת מה כתוב בהן (ראו למשל עמ' 227).

הספרות הגבוהה, מצידה, תופסת את מלוא שדה הראיה של סעיד, וכך נעלמים מנגנוניה מן העין. כך הוא חוסך מעצמו את ההתמודדות עם שאלות עקרוניות, הכרוכות בבדיקת מנגנונים אלה ממש. כאשר ג'יין אוסטין או דיקנס שולחים ברגע נתון כמה מגיבוריהם לקולוניות ומחזירים אותם לאחר-מכן לעלילה, סעיד מנסה להסיק מכך מסקנות מרחיקות-לכת בדבר טיב נוכחותה של האימפריה בתרבות האנגלית (פרק שני), ואפילו להקיש מכך על עמדתם המובלעת של המחברים ביחס לשליטה האימפריאלית. הוא אינו מתמודד כלל עם טענת-הנגד המתבקשת, כי לא מדובר כאן כלל באימפריה 'ממש' – בהתחייבות מצד אוסטין או דיקנס להיפגג כזה או אחר של החיים בקולוניות – אלא בשימוש ב'אימפריה' לצורך עלילתי בלבד. לשון אחר, הקולוניה היא כאן אמצעי ספרותי גרידא במסגרת מוסכמות רומן, המחייבות שימוש בקישורים דמויי-מציאות לצורך הנעת העלילה. כדי להוכיח, שאימפריה היא יותר ממקום רחוק המוגדר לצרכים עלילתיים, סעיד היה צריך לפחות לתאר את האופציות הספרותיות האחרות, שהיו נגישות למחברים האמורים. אך הוא מסתפק בקביעה, שג'יין אוסטין "יכלה לעשות משהו אחר" (עמ' 107). חלק ניכר מניתוחו של סעיד מוקדש למקרים כאלה – בניגוד, נניח, לטקסטים שהשליטה האימפריאלית היא אכן נושא המובהק, כגון אלה של ג'וזף קונרד או רודיארד קיפלינג.

מודעות עצמית, העדר רציפות, רפרנציה עצמית, אירוניה מאפלת "ורבים מן המאפיינים הבולטים של התרבות המודרניסטית" (וסעיד מונה: ג'ויס, אליוט, פרוסט, תומס מאן וייטס), "שנטינו לגזור אותם מתוך הדינמיקה הפנימית הטהורה של התרבות והחברה המערביות, כולם תגובות ללחצים החיצוניים על התרבות מצד האימפריום." (עמ' 227). זוהי אמנם טענה גורפת אך מעניינת; היא אינה זוכה לביסוס הולם. להפך, כמה דוגמאות שמספק סעיד מעוררות ספקות כבדים ביחס למתודה, שבה הוא משתמש כדי לאשש אותה. די לסעיד בכך שהמגיפה במוות בוונציה היא "ממוצא אסיאתי" כדי לתלות בכך את הטענה מרחיקת הלכת, ש"זוהי דרכו של תומס מאן לרמוז, שאירופה, על אמנותה, הגותה, המונומנטים שלה, אינה חסינה יותר, לא עוד מסוגלת להתעלם מקשריה עם נחלותיה שמעבר לים" (עמ' 228). קשה לי לראות, כיצד יכול סעיד לאשש את הפרשנות הזו, מה גם שממילא רוב המגיפות שידעה אירופה מאז ימי-הביניים אכן מגיעות מאסיה, וזאת מסיבות שאינן קשורות כלל בתומס מאן אלא בתנאי האקלים ובהיסטוריה החיסונית של חלקי העולם השונים. על-כל-פנים, גם ללא הנמקות דמויות-מציאות, יש צורך בהרבה יותר מכך כדי להוכיח את חלקה של השליטה האימפריאלית בפריפריה בעיצוב תרבותו של המרכז.

גם בלום ביוליסט, טוען סעיד, "מעיד על נוכחות חדשה בתוך אירופה, נוכחות המתוארת בבירור במונחים הלקוחים מדברי-הימים האקזוטיים של גילויים, כיבושים והתבוננות בנחלות שמעבר לים." בלום היהודי כדוגמא ל"נוכחות חדשה באירופה" של תרבויות העמים הנשלטים שמחוצה לה? סעיד אינו מזכיר כלל, כי בלום הוא (בין היתר) יהודי, מעדיף לפרט תחת זאת את "מאפייני הדמות" וממשיך: "רק שהפעם במקום להיות שם, הם כאן, מעוררי אי-שקט כמו הקצבים הפרימיטיביים של פולחן האביב או האינדיאנים האפריקאיים של אמנותו של פיקאסו" (עמ' 228). אלה דברים תמוהים. מי נמצא "כאן" במקום "שם"? בני הקולוניות? המאפיינים שלהם? הייצוגים המסוגגנים שלהם? האם שימושים שעושים אמנים באירופה בדימויים של ה'פרימיטיבי' וה'אקזוטי' אכן מעידים על "נוכחות מעוררת אי-שקט"? ואם לא די באלה, נראה שנשכח מסעיד, כי בלום עצמו מוצג אצל ג'ויס כמי שמודעה על מושבה ציונית על שפת הכינרת מושכת את ליבו ומעוררת בו שרשרת הרהורים. לשיטתו של סעיד, זו יכולה היתה להיות הזדמנות טובה לבדוק את הדרך, שבה מציג ג'ויס את תפקידו של החלום הקולוניאלי בבניית ההסכמה והשתתפות "מלמטה" לשליטה האימפריאלית, אך בתרבות ואימפריאליזם אין סעיד מתפנה לכך.

אסתטיזציה של הפוליטיקה

חולשתה של ה'קריאה הפוליטית' בנוסח סעיד מתגלה כאשר סעיד מזהה את ה"ספרה" התרבותית עם הפוליטית, שהן "לא רק קשורות אלא בסופו של דבר זהות" (עמ' 67). מה פירוש הסיפא "בסופו של דבר"? האם זו קביעה "פילוסופית"? האם ניתן לתרגם אותה להנחות-עבודה בדבר דרכי התיווך בין התופעות הנחקרות? או שהטענה, כי הדברים "זהים בסופו של דבר", היא מעין מגפיים של קפיצת הדרך, המאפשרים לעבור בדילוג אחד מן ה"ספרה של התרבות" ל"ספרה הפוליטית", כלומר במקרה זה, מביקורת הספרות לניתוח תהליכים פוליטיים?

בהקשר מושג התרבות שבו פועל סעיד, קביעה כזו, שיכולה להתפרש כאמירה פוליטית רדיקלית, משרתת רק את האסתטיזציה של הפוליטיקה. היא מעודדת הגזמה בחשיבותם של ה"אובייקטים התרבותיים הנכבדים" – והפרזה בחשיבותם הפוליטית של פרשניהם. היא מלבישה את המאבקים הנצחיים על פרשנות הטקסטים הגדולים, המתנהלים בין עדת הפרשנים המיוחסים על כיתותיהם השונות, במחלצות חדשות, 'פוליטיות', ועלולה להכשיל את הניתוח הפוליטי עצמו.

דוגמא טובה לכך מספק דיונו של סעיד בנוכחותו של העבר האימפריאלי בהווה של עמי הקולוניות-לשעבר. מי מסעיד מטיב לדעת, שהאימפריות משאירות בקולוניות הרבה יותר מאשר רשמים (במקום אחד הוא מדבר על "צלקות של פגיעות משפילות" – עמ' 34). אך כאשר סעיד מבקש לדון באופן נוכחותו של העבר האימפריאלי בקולוניות לשעבר הוא בוחר לעשות זאת שוב בעזרת פרשנות טקסט קנוני – המסה הידועה של ט"ס אליוט על המסורת.

אך לאמיתו של דבר, אליוט אינו עוסק כלל בנושא אנלוגי לזה שסעיד מבקש לעסוק בו, כלומר במשאוא הכבד של העבר על ההווה הפוסט-קולוניאלי, הנטל שאין בוחרים אותו אלא נולדים עם מועקתו וצלקותיו. אליוט עוסק ב'עבר' אחר לחלוטין – בקנון התרבותי הנוכח תמיד עבור ה'יוצר', ובדרך שבה הסופר המתחיל ממקם את עצמו בתוך ה'מסורת' – קרא: הקנון התרבותי – ומתחיל לתפוס את עצמו כמשתתף בדיאלוג על-זמני עם 'סופרי המופת' של העבר. המשורר, "שנשא משורר לאחר גיל עשרים-וחמש", לומד לדבר עם סופרי-העבר הגדולים, כמו שמונומנט תרבותי פוטנציה יודע לדבר עם מונומנטים. הוא לומד, בקיצור, להזות בהקיץ הזיה חברתית מאורגנת, כלומר מסגל לעצמו את הגישה ה'נכונה', הראויה, כדי לתפוס עמדה במוסדות התרבות.

סעיד אינו מטיל ספק בהזיה ממוסדת זו, ואף אינו שואל, מה הם התנאים החברתיים המאפשרים אותה. הוא אינו שואל, בניסוחו של פייר בורדייה, כיצד היוצר "משליך על אב-קדמון מהולל את התכונות הרלבנטיות של זהותו החברתית שלו, ומזהה את עצמו בדמותו של מבשר מופלא"; תחת זאת הוא משתמש בתיאור הזה – תיאור אידאולוגי מובהק של טקס-חניכה תרבותי – כדי להאיר את הזרמים שבהם נוכח העבר הקולוניאלי בהווה. (הוא מסתפק בהסתייגות [עמ' 2], ש"הסינתזה של אליוט בין עבר, הווה ועתיד היא אידאליסטית" ו"תפיסת הזמן שלה מתעלמת ממאבקהם של יחידים ומוסדות על הגדרת המסורת", "אך רעיונו העיקרי הוא תקף").

לבלבל את היחס הזה ל'עבר', כלומר השימוש הממוסד בקנון התרבותי, עם נוכחותו הכפויה של העבר הקולוניאלי בחברה ובתרבות של הקולוניות לשעבר, פירוש הדבר לבצע אסתטיזציה מרחיקת-לכת של שאלה פוליטית. מפליא שסעיד אינו חש כלל, כי הדוגמא שבחר אינה מאירה כלל את התהליך שאותו הוא מבקש להאיר.

משיב נפש, לעומת זאת, הוא תיאורו של סעיד את האפקטים המוזרים של מיסוד "תיאוריה ביקורתית" (המרכאות הן משלי) באקדמיה:

"בחוגים אוניברסיטאיים מסוימים – ביניהם ספרות, פילוסופיה והיסטוריה – מלמדים תיאוריה באופן שגורם לסטודנט/ית להאמין שהוא או היא יכול/ה להפוך למרקסיסט/ית, לפמיניסט/ית, לאפרוצנטר/ית או לדקונסטרוקטיביסט/ית בערך באותה מידה של מאמץ ומחויבות, הדרושה כדי

לבחור פריטים מתוך תפריט. " (עמ' 389)

אך הדבר אינו גורם לסעידי להרהר שנית בדבר סוג פעילות מוזר זה הקרוי "תיאוריה ביקורתית", שהוא עצמו תורם לו, ולשאול, על מה מתבססת יומרת הביקורתיות של ניתוח ביקורתי, הנשען על הכרה בסמכויות, הנמנע מבדיקת המנגנונים התרבותיים המכוננים אותו, ומצטרף בעצמו לתחרות הפנימית על סמכות והכרה בתוך הקנון. הסתת המאבק הפוליטי למאבק על דמותו של הקנון מובילה לאסתטיזציה של הפוליטיקה; השחקנים, הנאבקים באמצעות סיסמאות פוליטיות בתוך השדה התרבותי ומבקשים להכריע בתוכו באמצעות ה"נכון פוליטי", עשויים לגלות, כי המשחק התרבותי חזק מן השחקנים, ומה שמצטייר כנסיון רדיקלי לפרוץ את גבולות הקנון מתברר כמערכה נוספת במשחק הקנון.

הדברים אינם נכונים ביחס לאדוארד סעידי בלבד. ספרו של סעידי מדגים היטב, כיצד הפרדיגמה של מחקר התרבות בתור פרשנות יצירות – ותהא זו פרשנות 'ביקורתית' ככל שתחפוץ – יכולה בקלות מפתיעה לשמש אסטרטגיה מעודכנת נוספת, 'מדעית' של כוהני התרבות הגבוהה ונביאיה – אמנים, מבקרים, סופרים, עורכי ספרים ומחברי מניפסטים. "כאשר נסיבות הזמן מאלצות את הכוהנים הממונים על הפולחן לאמץ מחלצות מדעיות", כותב בורדיה, "הרי הם דואגים להדגיש, שבדומה למיסיונרים מודרניסטיים, כל מה שהם עושים הוא לחדש את עלומיו של הפולחן – בלי לוותר בשום-פנים על הסגידה עתיקת היומין."

לקריאה נוספת:

Edward Said, *Culture and Imperialism* (London: Chatto & Windus, 1993)

Edward Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1979)

James Clifford, "Review Essay: *Orientalism*", *History and Theory* 19 (1980), 204-223

אדוארד סעידי, שאלת פלסטין (תל-אביב: מפרש, 1981)

פייר בורדיה, "ביקורת השיח המלומד", בתוך: 'זמי יצר את היוצרים?' עבודות בסוציולוגיה של התרבות, בעריכת איתמר אבן-זהר וגדי אלגזי (תל-אביב: מכון פורטר והקיבוץ המאוחד) [בדפוס]

ט"ס אליוט, "מסורת וכשרון אישי", בקובץ: מבחר מסות אנגליות, ערך ותרגם ישראל כהן (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1982), עמ' 17-36